

『古事記』の大物主神は鬼魅か

——丹塗矢伝承と三輪山伝承および天の日矛の所伝、そして志怪小説の世界——

榎 本 福 寿

- 一、大物主神をめぐる伝承の問題点
- 二、丹塗矢と赤玉
- 三、呉龜の所伝とのかかわり
- 四、天の日矛の所伝の成りたちと漢籍
- 五、丹塗矢伝承における志怪小説
- 六、三輪山伝承をめぐる問題
- 七、三輪山伝承における志怪小説
- 八、大物主神、鬼魅説のまとめ

『古事記』は、いわゆる丹塗矢伝承と三輪山伝承とを伝えているが、ともに大物主神をめぐる伝承でありながら、その内容とこの神とのかかわりについては、本質的な問題でありながら、これまで十分な考察がなされてきたとは必ずしもいえない。

一方、『日本書紀』の大物主神については、中国の文献のなかでも、とりわけ志怪小説がたたえる鬼魅になぞらえている点に特徴があることを旧稿で明らかにしたが、本稿はこれをうけ、『古事記』における大物主神の、その志怪小説とのかかわりの内実を、二つの伝承と天の日矛の所伝などをもとに説明することをめざす。

そのなかで、大物主神というこの神の実態にせまろうとするが、これには伝承や所伝の正確な読み解きが前提となる。それらの成りたちを説明することも、本稿のねらいである。

一、大物主神をめぐる伝承の問題点

『古事記』（以下には「記」と略称する）にあつては、大物主神の存在はなかなか重い。神武天皇の后となるイスケヨリヒメは、大物主神が三島溝咋の女、セヤダタラヒメとのあいだに生じた子であり、結婚にいたる経緯からその子の誕生にいたるまでの一部始終を伝えている。また一方、崇神天皇条には、この神の祟りが猖獗を極め、それを鎮めることが重大な政治課題となつたことを伝えている。

しかもそのことをめぐつて、神自身が、オホタタネコに私を祭らせれば神の気が起こらず国が平安になると夢をとおして伝え、天皇はこの指示に従つてオホタタネコをさがしだして祭らせ、祟りを鎮めることに成功する。オホタタネコとは、大物主神の末裔であり、その系譜を伝えているほか、その系譜のそもその起源となる活玉依毗売との結婚にまで記述はおよんでいる。その結婚を伝える所伝は、いわゆる三輪山伝承として名高いが、神が活玉依毗売のもとを訪れたところから、毗売の懷妊さらにその神の正体明かしへとつづく。さきのセヤダタラヒメとの結婚とあわせ、こうして結婚から子の誕生にいたるまでの、いわば系譜にかかわる所伝を、この神は二つももつ。系譜だけであればともかく、同じような系譜にかかわる所伝をもつ人物は、

天皇以外になく、神代においても、イザナギから天照大神へと続く支配神の系統をひきつぐ神々を除けば、せいぜい須佐之男命と大物主神が該当するだけでしかない。

これらに加え、大物主神と国作りをともに進めてきたスクナビコナ神が常世国に渡り、一人のこされたことを愁訴する大物主神に対して「能治ニ我前一者、吾能共与相作成。若不_レ然者、国難_レ成。」と告げた神を、『記』は「此者坐ニ御諸山上ニ神也。」と付記する。崇神天皇条が伝える祟り神をめぐる所伝にも、その神の意向に従つてオホタタネコに祭らせたというくだりに「即以ニ意富多多泥古命ニ為ニ神主ニ而於ニ御諸山ニ拜ニ祭意富美和之大神前ニ」という。大物主神という神名を明示していないだけで、この「意富美和之大神」が大物主神にあたることは明らかだから、この神を「於ニ御諸山ニ拜祭」するという点を介して、国作りの神と大物主神との分かち難いかわりをたどることもできる。

そうである以上、歴史自体、大物主神抜きにはそもそもありえなかつたと言っても過言ではない。この神の、いわば公の政治にかかわる重要な位置と表裏するのが、前述の系譜にかかわる所伝の二つであろう。その点、二つの所伝は、大物主神という固有の一根の神をめぐる互いに不可分のかかわりをもつはずだが、これまでそうしたかわりへ

の目配りをややもすると欠き、おのおの別個固有の所伝とみなすのが一般的な傾向である。いわく丹塗矢伝承、いわく三輪山伝承、所伝をそう括つてしまえば、互いのかかわりなど視野に入らないだろうし、ほかならぬ大物主神のその神のありかたがそこにどう関わるのかと言った点も看過ごしがちにならざるをえない。

『日本書紀』（以下には『紀』と略称する）が伝える大物主神については、その神のありかたに焦点をあて、関連する所伝相互の関わりにも十分配慮しながら考察をこころみたが、大物主神を、志怪小説が伝える鬼魅になぞらえている点にその特徴をみることができる。鬼魅という異国の装いのこの神のありかたが、『紀』の関連する所伝をつらぬいてもいる。それら『紀』の所伝のなかに、丹塗矢伝承も、また三輪山伝承もない。二つの伝承（以下、便宜にしたがい、通例どおり丹塗矢伝承・三輪山伝承の語をつかい、またそれらにかぎり伝承という）は『記』に独自なだけに、そこに伝える大物主神にしても、『紀』の大物主神とはその内実を異にするのではないかといった疑いをもつことはむしろ当然だろう。それかあらぬか、二つの伝承にそくして大物主神に考察を加える場合、『紀』の関連する所伝は、従来ほとんど一顧だにされない。その一方、大物主神をめぐる『記』『紀』双方の所伝が内容上たがいに深い結びつ

きをもつことも、これまた事実ではある。結びつきには、おのずから神のありかたもかわるはずだから、この筋からいっても、『記』の大物主神が鬼魅であった可能性は、むしろ高い。そのことを、伝承を丁寧に読み解くことをとおして検証するのが小稿の課題である。

検証は、伝承のなりたちを探ることと、作業としては重なるが、その伝承のなりたちという点では、丹塗矢伝承・三輪山伝承とはいっても、そうした伝承の型があるわけではない。実際は、おのおのいくつかの要素を組みあわせて一つの伝承にまとめあげたものでしかない。しかもその要素は、漢籍から借用したものが少なくない。その点、『紀』の大物主神がそうであるように、二つの伝承が伝える大物主神も、その身にまとうのは異国の装いである。要素ごとに、その装いの内実を漢籍の例とつきあわせ具体的に確認しながら、そのもつ意味を明らかにすることも、小稿が取り組むもう一つの主な課題である。便宜、まずはこの課題について次に考えてみる。

二、丹塗矢と赤玉

さて、はじめに先出の丹塗矢伝承をとりあげるとして、あらためてその内容のあらましをいえば、三嶋の渚昨の女にセヤダラヒメなる「其容姿麗美」という女性がいて、

大物主神はこのヒメに一目惚れする。神は、ヒメが大便秘する時をねらい、丹塗矢に姿をかえて廁を流れる溝を流れくんだり、ヒメの陰部をつく。ヒメが立ち走りあわててその矢を持ち帰り床辺に置くと、矢はにわかに麗しい丈夫に姿を変えらる。そうしてこのヒメを娶り、生まれた子をホトタタライススキヒメノ命という。以上であるが、この所伝を成り立たせている主要な要素が二つある。

一つは、美しいヒメに一目惚れした神が、丹塗矢に姿をかえ、大便秘中のヒメに接触を果たすという要素で、廁を舞台とする。そのあとの、ヒメの持ち帰った丹塗矢が麗しい丈夫に変身し、結婚にいたるというのがもう一つの要素で、こちらは床辺を舞台とする。結婚にいたるまでの過程を、その二つの舞台を設け、そこでの出来事を継起的につなげていくことを通してものがたるとするのが、そのねらいだったに相違ない。その二つの要素を、後出のあい異なる所伝が別々にやはり一つの要素として所伝に組み入れていることも、右の見方を裏づけるであろう。

そこで、以下には要素ごとに考察をすすめていくが、行論の便宜に従い、床辺を舞台とする要素をまずはとりあげる。同じ要素を組み入れているのが、応神天皇条に伝える天の日矛をめぐる所伝である。念のためその内容を要約してみるに、新羅の阿具沼の辺で昼寝していた女性の陰部に

日が虹のようにかかり、これにより女性は妊娠し、赤玉を出産する。阿具沼での不思議な光景をうかがい見ていた男は、女性から赤玉をもらいうけ、包んでいつも腰につけていたが、ある日、彼が谷あいの田を耕作させていた者達のために飲食物を牛に乗せてはこんでいたところ、新羅の国王の子の天の日矛と出合い、牛を殺して食べるのではないかという疑いをうける。弁明も聴き入れてもらえず、やむなく腰の赤玉を天の日矛に幣としてさし出す。このあとに、床辺を舞台とするくだりが続く。

(故、赦ニ其賤夫一)、将ニ来其玉一、置ニ於床辺一、即化ニ美麗嬢子一。仍婚為ニ嫡妻一。

丹塗矢伝承の、これに対応する部分を次に抜き出してみる。

(爾、其美人驚而立走伊須須岐伎)、乃将ニ来其矢一、置ニ於床辺一、忽成ニ麗丈夫一。即娶ニ其美人一。

ほぼ逐語的に対応するこの二つを、偶然の所産とみなす余地はない。

表現とは別に、内容の上でも二つは互いに密接なかわりをもつ。すなわち、天の日矛の所伝は、男が床辺に置いた赤玉が美麗な嬢子に変身したというが、これが、丹塗矢伝承の、女が床辺に置いた丹塗矢が麗しい丈夫に変身するというかたちに対応する。いまこの対応を図式をもつて示せば次のとおり。

(男将来の) 赤玉↓嬢子(日矛の所伝)

(女将来の) 丹塗矢↓壮夫(丹塗矢伝承)

赤玉と嬢子、丹塗矢と壮夫との、このそれぞれの結びつきは、男女おのおのの特性にちなむのであろう。たとえば『万葉集』の山上憶良の「哀ニ世間難_レ住歌」(804)に、同じ結びつきを次のようにうたっている。

をとめら_(姫女)がをとめさびすとからたまをたもとにまかし、

(中略)、ますらををとこさびすとつるぎたちこし_(唐玉)

にとりはきさつゆみをたにぎりもちて、

男女の青春の盛りをうたった中に「唐玉」「猊弓」があり、若い男女がそのおのおのによつて女らしき男らしきを競うといった象徴的な意味をもつ。赤玉と丹塗矢も、女らしき、男らしきを象徴するものとしてのその属性にふさわしく、神のそれぞれ嬢子、壮夫の変身に利用したものであったに相違ない。

三、呉竊の所伝とのかかわり

ところで、その赤玉、丹塗矢を組み入れた前掲のくだりには、実は、もう一つの類例がある。正確に言えば、赤玉が嬢子に変身したという天の日矛をめぐる所伝の、『紀』が垂仁天皇二年是歳条の「一云」に伝える別伝の一節だが、内容が互いに通じる上に、その類例となるくだりは、次の

ようにごく近い表現から成り立っている。

(ツヌガアラシトが、自分の牛を食つてしまつた郡公らからその代償として「郡内祭神」である白石を得たそのあと)、因以将来、置_ニ于寝中_一。其神石化_ニ美麗童女_一。於_レ是、阿羅斯等大歡之欲_レ合。(然阿羅斯等去_ニ他処_一之間、童女忽失也。)

この中の神石が赤玉にあたることをはじめ、対応は一見して明らかだが、また一方、それが「将来」から「欲合」までの間に限定的であり、その前後のカッコで括った部分に対応をもたない。言いかえれば、丹塗矢伝承と天の日矛の所伝とに共通する要素が、右の一節のそれに対応する部分との間に、要素同士の相互対応をもつということである。

もっとも、逆にまた、前二者と右の一節とのあいだには、蔽いがたい相違もある。舞台を、床辺ならぬ寝中としているのもその一つだが、神石というのも、前二者の赤玉と丹塗矢との対応にはなじまない。それだけ、だから前二者の対応のあざやかなこと、つまりは人が意匠をもつて手を加えたその結果であることをつよく示唆するが、それはともかく、神石に関しては、右に引用した一節のカッコで括つた以外の部分、すなわちそれをもつてきて寝中に置くと美麗な童女に化したというそのくだりに内容の上でもごく近似した所伝をいくつかの漢籍が伝えている。_(注3) 内容をもつと

も詳細に伝える『幽明録』^(注4)(244)の一節をまずは次にしめす。

陽羨県小吏呉龠、有主人^三在^二溪南^一。嘗以一日乘^二掘頭舟^一過^レ水。溪内忽見^二一五色浮石^一、取内^二牀頭^一。至^レ夜、化^二成^一一女子^一、自称、是河伯女。

『異苑』(巻二・2。浙江古籍出版社刊『説庫』所収。算用数字は、同書の丁数)も「陽羨県小吏呉龠、於^二溪中^一見^二五色浮石^一」。因取内^二牀頭^一。至^レ夜、化^二成^一女子^一。という、より簡略なかたちを伝えているが、内容に違いがあるわけではない。いま両者が伝えるところをまとめて言えば、陽羨県の小吏である呉龠が、溪^{とが}のなかで五色の浮石を見つけ、取って牀^{とこ}のあたりにおさめておくと、夜にそれが女性に変身したというのが内容のあらましである。

このなかでは、浮石を得た場所の「溪」と、浮石の色の「五色」^(注5)とが、女子に変身する浮石のその特異をささえるものであろう。そのかぎり、所伝はなお浮石自体の靈異をめぐって展開するだけではないが、それがむしろ異類婚のほうに重点を移したかたちをとるのが、『述異記』(164)の所伝である。もっとも、『述異記』の原本はいまに伝わっていない。『北堂書抄』(巻七十七・小吏一百七十四)が収載する同書だが、それには「呉龠浮石^レ妻」という表題のもとに次のように伝えている。

武昌小吏呉龠、得^二一浮石^一、取置^二牀頭^一、化^二成^一一女子^一。端正、与^レ龠為^二夫妻^一。

この結婚まで至るかたちが本来の所伝かどうか、もはやなら決め手はない。どちらかといえば、「溪」や「五色」などの浮石の靈異に比重をおくほうが、たぶんにもとのかたちを伝えている可能性が高いというだけで、もとより推測の域をでない。それはともかく、注目すべきなのは、『述異記』の伝えるかたちが、夫婦になるということと、浮石が「女子」ならぬ美女(端正)に変身することとを対応させていること、そしてそのかたちに、前述の『紀』が伝える所伝以上に『記』の所伝のほうが細部にわたって緊密に重なるという点である。念のため二つの所伝を次に並べてみる。

〔記〕 将^二来其玉^一、置^二於床辺^一、即化^二美麗嬖子^一。仍婚為^二嫡妻^一。

〔紀〕 因以将来、置^二于寝中^一。其神石化^二美麗童女^一。於^レ是、阿羅斯等大歛之欲^レ合。

『述異記』の所伝が、浮石を「置^二牀頭^一」、結びを「与^レ龠為^二夫妻^一」とする点などは、『記』の所伝には重なりこそすれ、『紀』の所伝とは逆に著しく相違する。この事実、なかなか興味深い。

四、天の日矛の所伝の成りたちと漢籍

たとえば、いま改めて『記』の所伝にそくして、それと『紀』の所伝や『述異記』の所伝との關係を考えてみるに、かりに影響があつたとすれば、『紀』の所伝ではなく、むしろ『述異記』の所伝を借りてことになる。『紀』の所伝との關係があつたとしても、それに加え、なおさらに『述異記』の所伝を借りて改修を加えたものとみるのが自然であろう。これとは逆に、『記』の所伝が現行のかたちをすでにとつているとすれば、たとえばその「置_ニ於床_一」をわざわざ「置_ニ于寝中_一」に改める必然性などなく、そのことだけをとつてみても、『記』の所伝を『紀』の所伝が借りた可能性は乏しく、まして『記』の所伝を借りた上さらに『述異記』の所伝をもつて改修を加えたといつたことは、ほとんどあり得ない。

こうした見方は、『記』と『紀』との關係について考えた旧稿^(註6)の結論にもそう。だからといって、そうだと決めつけるわけではないが、右の見方がともかくもあり得べきものとして成り立つほど、『記』の所伝が『述異記』の所伝に近いということ、このことは動かない。『述異記』を志怪小説とみる通例^(註7)にならえば、『記』の所伝をその志怪小説の列にゆうに加えることができる。そのありかたは、天

の日矛の所伝全体のなりたちにもかかわるはずだが、そのことを見きわめる上に、問題の赤玉に焦点をあて、その誕生をめぐるくだりについてひとわたり検討を加えることにする。次の一節がそれである。

新羅国有_ニ一沼_一、名謂_ニ阿具奴摩_一。此沼之辺、一賤女昼寝。於_レ是日輝如_レ虹、指_ニ其陰上_一。(中略)。故、是女人、自_ニ其昼寝時_一一妊身、生_ニ赤玉_一。

女性が日の光の照射をうけ、それによつて懷妊するといふかたちの話を感精説話といい、また一方、女性が卵を生み、その卵から人が誕生するという話を卵生説話というのが通例だが、赤玉を生むことをめぐる右の一節についても、その二つの見方がある。たとえば、

○日に照らされて身ごもるという部分は、先学によつて指摘されているように高句麗の始祖朱蒙の感精伝説に酷似している。(廣畑輔雄『記紀神話の研究——その成立における中国思想の役割——』109頁)

○赤玉の話は、朱蒙が大卵から生まれたという、卵生説話の一種の変形であろうということは、三品彰英氏をはじめ、多くの学者が論じ尽くしているところであつた。(松前健「アメノヒボコとヒメコソの神」『神田秀夫先生喜寿記念 古事記・日本書紀論集』178頁)

所伝のどこに着目するかによつて右のように見方は分かれ

るけれども、朱蒙についての所伝が右に引用した一節の成りたちにかかわることを一致して指摘する。しかも、そのことを既に少なからぬ先学が説いているともい^{（注）}う。

しかしながら、従来の所説には問題が少なくない。手順として、たとえば前掲の廣畑氏が「酷似している」という「高句麗の始祖朱蒙の感精伝説」についてまずは考えてみるに、それを伝えているとして引用する『魏書』高句麗伝の一節は次のとおり。

高句麗者、出ニ於夫余一。自言ニ先祖朱蒙一。朱蒙母河伯女。為ニ夫余王一閉ニ於室中一、為レ日所レ照。

引レ身避レ之、日影又逐。既而有レ孕、生ニ一卵一。大如ニ五升一。夫余王棄レ之与レ犬、犬不レ食。棄レ之与レ豕、又不レ食。（中略）。夫余王割コ剖之一、不レ能レ破。遂還ニ其母一。其母以レ物裏レ之、置ニ於暖処一。有ニ一男一、破レ殻而出。及ニ其長一也、字レ之曰ニ朱蒙一。

具体的な考証を欠いているので、「酷似」の内実は不明であり、推測するかぎりだが、右の一節の「為レ日所レ照。引レ身避レ之、日影又逐。既而有レ孕」がそれだとすると、たしかに「日」が妊娠をひきおこした点は一致するとはいえ、それ以外は、所伝全体の展開も含め、むしろ違いのほうが多い。肝心な部分の「生ニ一卵一、大如ニ五升一」

にしても、「妊身、生ニ赤玉一」にそのまま結びつくものではない。

そうして否定してしまえば元も子もないが、せっかく先学がこれまで説いてきたところだけに、朱蒙の所伝についてやはり付言しておきたいのは、この所伝を、「感精伝説」（廣畑氏）とか「卵生説話」（松前氏）とか規定すること自体に問題があるということである。わき道にそれるのでごく手短かに言えば、河伯の女が生んだ卵をいくたびも棄てながら、結局のところそこから男子が誕生する点にこそ、この所伝の主題がある。日が照らして妊娠することは、その単なる前提でしかない。具体例をもつてしめせば、

稷離国王侍婢有レ娠。王欲レ殺レ之。婢曰「有ニ氣如ニ鶏子一、從レ天來下。故我有レ娠。」後生レ子。捐ニ之猪圈中一、猪以レ喙噓レ之。徙至ニ馬槽中一。馬復以レ氣噓レ之。故得レ不レ死。王疑以為ニ天子一也、乃令ニ其母收畜レ之。名曰ニ東明一。（『搜神記』卷十四・342）

右のように怪異現象によって妊娠・出産後の、捐てられた子を猪や馬が生かし、そのことをもつて王がついに生母に養わせたという。この所伝の直後に、あい以た内容で、なおかつ卵を生んだというかたちをとる所伝を伝えている。

古徐国宮人、娠而生レ卵。以為ニ不祥一、棄ニ之水

浜^一。有^三犬名^二鵠蒼^一、銜^レ卵以帰、遂生^レ児、
為^二徐嗣君^一。(同右・343)

怪異現象を省いたごく簡潔な所伝で、棄てられたあとに焦点をあてる。次は、類型的な怪異現象^(註10)にそくして妊娠^(註11)をものがたる所伝。

高辛氏之世妃曰^二姜嫄^一、助^レ祭^二郊禘^一、見^二大人迹^一履^レ之。当時歌如有^二人道^一感^レ己、遂有^レ身而生^レ男。以為^二不祥^一、棄^二之阨巷^一、羊牛避而不^レ踐。又送^二之山林之中^一、会伐林者薦覆^レ之。又取而置^二寒冰上^一、大鳥来以^二一翼^一藉^二覆之^一。姜嫄以為^レ異、乃収養焉、名^レ之曰^レ棄。〔宋書〕卷二十七「符瑞志上」

朱蒙の所伝は、こうしたいわば異常出生にともなう棄子譚のかたちをとって成りたっている。出生が異常だから、所生子(卵)を棄てるということ、日に照らされて妊娠したというのも、この異常出生の変奏でしかない。

赤玉の誕生をめぐるくだりを、この譚のかたちにあてはめることはできない。妊娠を引き起こした異常現象を目撃した男が、赤玉を生んだ女性からそれをもらいうけることを、棄てることになぞらえることが無理であるという以上に、所伝の基本的な成りたちそのものがそもそも違う。そこで、あらためて赤玉の誕生をめぐるくだりにちかかえつ

てみるに、およそ三つの要素からそれは成りたっている。すなわち、一は沼辺で昼寝、二は怪異現象に遭遇、三は妊娠・出産の以上である。この三要素を、内容は違うものの、そっくりそのまま備える所伝がある。それを『史記』(高祖本紀第八)は次のように伝える。

其先、劉嫗嘗息^二大沢之陂^一、夢与^レ神遇。是時雷電晦冥。太公往視、則見^二蛟龍於其上^一。已而有^レ身、遂產^二高祖^一。

劉嫗が「大沢」の堤で休息している時、神と出会った夢をみて高祖を身ごもるというこの所伝は、赤玉の誕生をめぐるくだりの右の一・二・三の三区分に合致するばかりでなく、夢見ているとき、つまりは「大沢」の堤で睡眠しているさなか当人が知らぬ間に遭遇している怪異現象を、他者が目撃していたという点まで一致する。なお、この漢の高祖誕生をめぐる所伝を、『宋書』(卷二十七・符瑞志上)がやや簡略化したかたちで「又寝^二於大沢^一、夢与^レ神遇。是時雷電晦冥、太上皇視^レ之、見^二蛟龍在^二其上^一。遂有^レ身而生^レ季。是為^二高帝^一。」と伝えるなかには、「寝」をつかう。

もつとも、怪異現象の中身については、違いのほうが目しろ大きい。赤玉の誕生をめぐるくだりの該当箇所では「日輝如^レ虹、指^二其陰上^一」という怪異な自然現象をい

う。そしてこれに通じるのが、少昊の誕生を伝える所伝である。語句に若干の異同があるので、いくつかその所伝を列記してみる。

一、黄帝時、有_二大星如_レ虹、下_コ流華渚_一。女節夢接_レ之、意感、生_二少昊_一。（『芸文類聚』卷十「符命」所引『帝王世紀』）

二、帝摯少昊氏母曰_二女郎_一、見_二火星如_レ虹、下_コ流華渚_一。既而夢接意感、生_二白帝朱宣_一。（『初学記』卷第十「皇后第一」「事対」流虹の項所引の『河圖』）

三、少昊帝名摯、字青陽、姬姓也。母曰_二女郎_一。黄帝時、有_二大星如_レ虹、下_コ流華渚_一。女節意感而生_二少昊_一。（同右卷第九「總叙帝王」「叙事」所引の『帝王世紀』）

四、帝摯少昊氏、母曰_二女節_一、見_二星如_レ虹、下_コ流華渚_一。既而夢接意感、生_二少昊_一。（『宋書』卷二十七「符瑞志上」）

所伝ごとに大星・火星・星など区々ではあるけれども、それが虹のようになって華渚に流れおち、女節が夢のなかでそれと交接して身ごもり、少昊を生むにいたるという点では、どれも一致する。華渚がどういふ場所か不明ながら、「渚」は水辺にちなむ表現だから、そこで流れおちた星と交接する夢をみるというかたちは、さきの漢の高祖誕生を

めぐる所伝の、「大沢之陂」において神と遭遇したという夢をみたあの劉嫗の例に重なる。女節といい、劉嫗といい、偉大な人物の母となるそうした当人自身の非凡さを強調する意味も恐らくあつて、彼女たちを主体に「女節夢接_レ之」（一）、「夢与_レ神遇」（劉嫗）といった表現のかたちをとるのであろう。一方、赤玉の誕生をめぐるくだりは、偉大な人物の誕生を主題とするのではなく、怪異じたいに力点をおく。名もなき「一賤女」は「昼寝」するだけで、どこまでも「日」にそくして、いわばその意志（所伝では、この所生に関連してのちに「祖国」という）であるかのような表現のかたちをとるのが、くだんの「日耀如_レ虹、指_二其陰上_一」にほかならない。

彼此に、所伝のねらいや展開にともなう違いがあるのは、これはやむを得ない。違いを越え、むしろ所伝の成りたちの骨格をなす、たとえば天空にあるもの（星と日）が、虹の形状を橋わたしとして、水辺で寝ている女性と交接し、それによつて女性が妊娠・出産するという点、さらにその怪異現象をかたわらから男がうかがい見ていたという点のこの基本部分において一致するという点、このかぎり、少なくとも疑いをさしはさむ余地はない。結局、漢の高祖の誕生をめぐる所伝と少昊の誕生をめぐる所伝のこの二つの所伝が、赤玉の誕生をめぐるくだりの成りたちにかかわ

つていたことになる。そのかわりが、直接か間接か、あるいは記憶の底にたまつた知識の断片をつなぎあわせた程度のもなのか、もはやそのいづれとも決める手だてはない。

しかし、実は、かわりをもつというだけでも差し支えないが、ここに派生してくる問題がある。すなわち、漢籍が伝える二つの所伝に深く通じているとすれば、それは、

二つの所伝がそうであるように「符命」あるいは「符瑞」にあたる所伝ということになり、なぜそうしたかたちをとるのかといった問題が一つ。もう一つは、そうしたかたちをとりながら、貴子が誕生するという通例に背いてまでなぜ赤玉の誕生としたのかといった問題である。これらの問題には、実証の裏づけをもつて答えることができない。答えは、一つの解釈でしかないが、前者の問題についていえば、「符命」あるいは「符瑞」にあたる所伝が貴子の誕生をものがたる場合、天の意志のあらわれといったかたちをとるのが一つの型であり、少昊の誕生をめぐる所伝もそれにあてはまる。赤玉の誕生をめぐるくだりも、「日」を、「吾者為_二日神之御子_一、向_レ日戰不_レ良。故、負_二賤奴之痛手_一。自_レ今者行廻而背負_レ日以擊。」（神武天皇条、五瀬命の詔）にいう「日」と一連のものとして伝えている。この「日」の意志のあらわれとしての赤玉の誕生をものが

たる上に、少昊の誕生をめぐる所伝が恰好のかたちだったというのが、抛りどころにした最大の理由だったに違いない。

そして、そうであればなおさら不審なのがもう一つの問題である。「符命」あるいは「符瑞」にあたる所伝が、天の意志のあらわれとしてとりどりに怪異な現象をものがたり、そのことを通して後に天子となる貴子の誕生を導くといったかたちをとるのが通例であることぐらい、右のようにまさにそれにあたる所伝を抛りどころにしているのだから、とくと承知していればこそ、天子となる貴子の誕生をものがたる型であるがゆえに、その全的な襲用をみあわせたといったことも、あり得ないではない。しかし、実際はもつと単純な理由、すなわち赤玉をめぐる後の展開、とりわけ床辺で美麗な嬢子に変化するという筋立てを所伝の成りたちにおいて予定していたから、ただそれにそくして赤玉の誕生としただけのことではないのかもしれない。もつとも、その理由については、所詮は推測の域を出ない。その理由以上に重要なのは、「符命」あるいは「符瑞」にあたる所伝の型に基本的のつとりながら、肝心なその最後を、赤玉の誕生とし、のちにそれが美麗な嬢子に変化するという展開に対応させているこの事実である。嬢子への変化のくだりが志怪小説にそくしたものであること

をさきに指摘したが、そうだとして、ここに模式的な言い方をすれば、「符命」あるいは「符瑞」にあたる所伝を志怪小説につなげている、言いかえれば、前者の本来のかたちに、後者へつなぐべく改変を加えているということ、ことほどさように志怪小説を重視・活用していたということにほかならない。その重視・活用の姿勢は、所伝を成り立たせるいわば基調と言つても過言ではない。

五、丹塗矢伝承における志怪小説

丹塗矢伝承においては、その基調のあらわれを、赤玉が美麗な嬢子に変化するくだりに対応する、つまり丹塗矢が麗しい丈夫に変身するくだりを中心にみるができる。志怪小説に即してそのくだりが成りたつことの裏づけとはなりえないけれども、同じ丹塗矢伝承とされるもう一つの所伝は、志怪小説とのかかわりを持たないだけに、参考になる。『山城国風土記』（逸文・可茂社）が伝える次の一節がそれである。

玉依日売、於ニ石川瀬見小川一川遊為時、丹塗矢自ニ川上一流下。乃取挿置ニ床辺一、遂孕生ニ男子一。ここでは、丹塗矢の変身にも言及していない。床辺とは言いながら、まるで花を生けるように丹塗矢をそこに挿して置くだけで妊娠したという。このかたちを本来の所伝と見

ることは到底できない。日本的にやさしく変貌をとげた結果とみるほかはなく、そのことは、逆に、怪異こそまさにあの『記』が伝える丹塗矢伝承の命だったことを示唆する。志怪小説との強い結びつきは、右の所伝と比較すれば、一見して明らかであろう。

『記』の丹塗矢伝承は、怪異をむしろ積極的に伝承に固有な特質とするのが身上である。もとより、その怪異を、上述の丈夫への変身をめぐるくだりだけにとどめてはいない。はじめに丹塗矢伝承を二つの要素に分けたもう一方、つまりは前半部分であるが、大物主神が見そめたセヤダラヒメの大便のさなかをねらつて丹塗矢に化し、ヒメの陰部を突くというくだりも、いかにも怪異であり、それだけに志怪小説とのかかわりを強く暗示する。次に、まずは原文をしめす。

三嶋渚昨之女、名勢夜陀多良比売、其容姿麗美。故、美和之大物主神見感而、其美人為ニ大便一之時、化ニ丹塗矢一、自下其為ニ大便一之溝上流下、突ニ其美人之富登一。爾、其美人驚而立走、伊須須岐伎。

大物主神という神名でここに最初に登場するという点でもとりわけ注目に値するのだが、この内容に通じる所伝を、志怪小説のなかにみつけたことはできない。しかし、もちろん全く無縁というわけではない。

前掲の『山城国風土記』の逸文が伝える一節と対比して大きな相違がいくつかあるなかで、場所の違いは決定的な意味をもつ。逸文では、その場所を「石川瀬見小川」とし、だからそこで川遊びのさなか丹塗矢が川上から流れ下るというかたちをとるのであろう。右の一節は、その場を、

「為ニ大便一」ところ、すなわち廁とする。その最中だから、陰部を突くことになるのであろうし、そのことがヒメをして「立走伊須須岐伎」にいたらせる。こうしたことに即して、生まれた子の名を「富登多良伊須須岐比売命」という。名の由来を含め、子の誕生の経緯を物語る 것이この所伝のねらいだが、結局、所伝の基本を規定しているのが、大物主神が廁に出現したというまさにそのことである。

そして、その廁こそ神が出現する主な場所なのである。言いかえれば、神が出現する特定の場所として、廁は恐らくその代表的な位置をしめる。志怪小説には、当然のことながらその例が少なくない。たとえば『幽明録』（25）が伝える次の例。

阮德如嘗於レ廁見ニ一鬼一。長丈余、色黒而眼大、

著ニ卑单衣平上幘一。去レ之咫尺、德如心安氣定、徐笑語レ之曰「人言ニ鬼可レ憎、果然。」鬼即赧愧而退。

身のたけ一丈をこえる大鬼が間近にあらわれても、阮徳は

平常心を失わないどころか、悪口を放って逆に辱しめ、退散させている。これが武勇譚として成りたつ背景には、廁に出現する鬼に対して一般に恐怖心を持つていたという事情がある。同じ『幽明録』（263）に、人の死期を予告する鬼の例を伝えている。

清河郡太守至、前後輒死。新太守到、如レ廁、有レ人、長三尺、冠幘阜服、云「府君某日死。」

この人に化けた怪物の正体は豚ほどの大きさの鼠であり、最後に新太守が退治したという。

右の二つの例ともに、せっかく出現したものの、人の反撃にあうという例だが、本来、たとえば次の『搜神記』（巻九・249）が伝える例のような恐ろしい存在であつたろう。

庾亮字文康、鄱陵人。鎮ニ荊州一。登レ廁、忽見ニ廁中一物一、如ニ方相一、両眼尽赤、身有ニ光耀一、漸漸從ニ土中一出。乃攘レ臂以レ拳擊レ之、応レ手有レ声、縮入レ地。因而寢疾。術士戴洋曰「昔蘇峻事、公於ニ白石祠中一祈レ福、許レ賽ニ其牛一、從來未レ解、故為ニ此鬼一所レ考、不レ可レ救也。」。明年、亮果亡。

庾亮が都督として荊州にいた時、廁にたつと、そこに、方相のようで両眼が赤く体の光るものが出て、地中から次第に出てきたので、素手で撃つたところ、縮んで地中に入っ

てしまったが、これ以降、彼は病臥するようになる。術士（道士）の戴洋のいうには、蘇峻の事変のとき、白石祠というところで庾亮は福を祈り、願いがかなえば牛を供えて祭ると約束していたにもかかわらず、それを反故にしたため、この鬼に罰せられているので、もはや救うことはできないとのこと。戴洋のこの見立て通り、庾亮は明くる年に死ぬ。以上が内容のあらましであるが、庾亮の死は、祟りによる。白石祠の鬼がその祟り神として、厠に出現したのである。反対に人に富貴をもたらず神も厠には出現する。

『異苑』（巻五・一）は、それを次のように伝える。

陶侃曾如厠、見_二数十人_一、悉持_二大印_一。有_二一人_一、朱衣平上幘、自称_二後帝_一、云_二「以_二君長者_一、故来相報。三載勿_レ言、富貴至極」。侃便起、旋失_二所在_一。有_二大印_一作_二公字_一、当_二其機处_一。雜五行書曰「厠神曰_二後帝_一」。

この神を厠神といい、自ら後帝と名のつたという。^{（注14）}三年の間禁を守れば富貴になるというのも、陶侃の長者であることにかかわるであろうが、人間のなんらかの行為・状態に感じる特質も、この鬼神はもちあわせている。『幽明録』（268）が伝える次の例もその一つ。

吉未翰從弟名磐石、先作_二檀道濟參軍_一。嘗病、因見_レ人、著_二朱衣_一前來揖云「特来將_レ迎」。磐石

厚為_二施設_一求_レ免。鬼曰「感_二君延接_一、当_二為少停_一」。乃不_二復見_一。

磐石を冥界に迎えるためやつてきた鬼に対して、彼が厚くもてなして免れることを求めると、鬼はその厚遇に感謝してしばらく裕余を与えたという。そのこと自体、すぐれて人間的というより、人間になぞらえて鬼を造形した証左であらう。前掲の阮德如の武勇譚のなかに、彼の平然として放つ悪口に「赧愧（顔を赤らめてはじる）」する鬼が登場しているが、人間と変わりはない。わけでも右の所伝にいう鬼の「感_二君延接_一」は、大物主神がセヤダラヒメに一目惚れしたことをいう「見感」に、たとえばその感情につき動かされたという点において完全に一致する。

厠に出現することをはじめ、右のように人間になぞらえて造形していることなどに照らして、大物主神が志怪小説の鬼神に対応することは明らかだが、これに加え、この神が丹塗矢に変身することも恐らく対応をもつ。すなわち、前掲の例とその前の例とともに、鬼神の着衣を「朱衣」とする。それが鬼神に固有の着衣の一つなのだが、鬼神と「朱衣」との結びつきについては、鬼のからだ全体を朱色ないし赤色とみなす伝統の見方がそこにかかわったに相違ない。『論衡』が伝えるその見方は、たとえば次の通り。

○鬼、陽氣也。時藏時見。陽氣、赤。故世人尽見_レ鬼、

其色純朱。(訂鬼第六十五)

○人見^レ鬼者、言^ニ其色赤^一。太陽妖氣、自如^ニ其色^一也。鬼為^ニ烈毒^一、犯^レ人輒死。故杜伯射^ニ周宣^一、立崩。鬼所^レ寶物、陽火之類、杜伯弓矢、其色皆赤。

(言毒第六十六)

朱と赤とを區別してないので、以下にも特に分けては扱わないが、右の中でとりわけ注目に値するのが、最後の「杜伯弓矢、其色皆赤」という一節である。「訂鬼」の右に引用したあとの一節でも、「鬼(杜伯の鬼)毒(杜伯のもつ弓矢)同^レ色、故杜伯弓矢皆朱彤也。」という。その杜伯については、周の大夫で、宣王に罪無くして殺され、のちに宣王が狩りをしているさなか鬼となつてあらわれ、弓矢を執つて宣王を射殺したという所伝があり、それにもとづく。杜伯をめぐる同じ内容の所伝を、『墨子』(卷之八・明鬼下)も伝えていて、それには「杜伯乗^ニ白馬素車^一、朱衣冠、執^ニ朱弓^一、挾^ニ朱矢^一、追^ニ周宣王^一、射^ニ之車上^一。」とある。杜伯が喪に専用する「白馬素車」に乗るのは、彼が死者だからであり、同様に、既に鬼となつていることにともない身につけていたのが「朱衣冠朱弓、朱矢」のたぐいであつたらう。鬼が「朱衣」を身につけていたという上述の志怪小説の例は、これと照応する。ただ理屈の上では、『論衡』の右に引用した一節を集約

すれば、鬼も、その所持するものも、「陽氣」「陽火之類」で、それが「赤」だから、ともに赤ないし朱彤^{あふいろ}なのだということになる。大物主神の場合、丹塗矢はこの神の所持品ではなく、化したものだから、理屈を單純にあてはめることはできないが、鬼自体が朱あるいは赤で、その着衣も「朱衣」とする考えに即して、この神の化身の矢を丹塗矢としたのではないか。杜伯をめぐる、鬼とその所持品の弓矢とをともに赤ないし朱とする所伝を、あるいはそこに参考にしていたかもしれない。どこまでも可能性の限りでしかないとはいへ、大物主神に固有の属性と丹塗矢とが、矢という形状以上に、朱ないし赤という色において強く結びついていたことは疑いをいれない。

それには、類例がある。既に検討を加えた赤玉の誕生にかかわるが、日に照らされて身ごもり赤玉を生むというこの展開にかんがみ、赤玉と日は不可分の関係にある。その関係は、実は、そもそも赤玉と日がおのの属性にたがいに結びつく契機を持つていたことによる。たとえば赤玉だが、『帝王世紀』(『芸文類聚』卷十「符命」所引)に「漢昭靈后、名含始、遊^ニ浴池^一、有^下玉鷄衡^ニ赤珠^一出上。刻曰^ニ玉英^一、吞^レ此者王。含始吞^レ之、生^ニ高祖^一。」といい、「赤珠」を呑んで漢の高祖を生んだことを伝えている。漢の高祖を「赤帝子」(『史記』卷八「高祖本紀」

とする考えに、それは明らかにもとづく。また一方、その『史記』の一節の「索隱」に「漢為二火徳一。」と説く。そしてその「火」については、「積陽之熱氣生_レ火、火氣之精者為_レ日。」（『淮南子』卷三「天文訓」、また「離、為_レ火、為_レ日。」（『易』説卦）などのように「日」と結びつける考えがある。こうした赤珠、赤帝子、火徳、火、日という一連のつながりをもとに、その赤珠と日を、誕生したものとその因子との関係において結びつけたものとして、くだんの赤玉の誕生をとらえることができる。

赤玉が嬢子に、丹塗矢が壮夫にそれぞれ変身するという対応を持つことを先に指摘したけれども、それは、どこまでも玉と女、矢と男といった対応に基礎をおくものである。右の赤玉と日とのつながりをこの対応に加えれば、次のような一連の関係が成りたつ。

日↓赤玉↓嬢子

これに、あい通じる次の一連の関係が対応することは言をまたない。

大物主神↓丹塗矢↓壮夫

この対応に即して言えば、赤玉の、玉が嬢子に結びつく一方、その赤は日に結びつくが、同様に、丹塗矢の、矢が壮夫に結びつく一方、その丹は大物主神に結びつくといった関係が成りたつ。その丹と大物主神とを結びつけるのが、

つまりは大物主神を鬼とする考えだったに相違ない。いわば、自身、赤あるいは朱であるか、もしくは「朱衣」を着て厠に出現した鬼というのが、大物主神の実態である。

六、三輪山伝承をめぐる問題

大物主神のこのありかたは、『紀』が伝えるこの神の鬼魅としてのありかたに確実に通じる。名を同じくすることに、神としての実質が伴っている以上、同一の神であることに疑問の余地はない。しかしながら、大物主神を鬼魅とみなすことが一般的であるかといえば、これはむしろ否と言わざるを得ない。三輪山伝承を以下にとりあげるので、このなかの大物主神についてのごく最近の見解を参照してみるに、中川ゆかり氏は次のように指摘する^{註15}。

古事記編者は大智度論や経律異相などの漢訳仏典の、阿難が神通力によってカギアナを通るエピソードをヒントにして、『神壮夫』——美和山の「大物主神」の靈威を示すために、三輪山神話において、カギアナをもちだしたのではないだろうか。

漢訳仏典が伝える阿難をめぐるエピソードを、三輪山伝承がヒントとしたという指摘は、詳細な考証とあいまって、なかなか興味深いのが、「靈威を示すため」と言えるであろうか。なるほど中川氏が挙げた『大智度論』の一節に「即

以ニ神力一從ニ門鑰孔中一入とある。しかし、これにさきだち「阿難、如レ是入ニ金剛定一、破ニ一切諸煩惱山一得ニ三明六神通共解脱一、作ニ大力阿羅漢一。」といい、阿難がそうして神通力を獲得したそのあかしとして伝えるのがあのエピソードなのである。阿難が修行を通してようやく獲得した「神力」を、大物主神は本来的に具有しているにすぎない。

この点は、大物主神のその神としてのありかたを探る上にも大切なので、具体例に即してもう少しつめておく必要があるが、参考になるのが、『淮南子』（卷十三「汜論訓」）の次の一節である。^(注16)

枕ニ戸隣一而臥、鬼神履ニ其首一者、使ニ鬼神能玄化一、則不レ待ニ戸牖一而行。若循レ虚而出入、則亦無レ履也。

世俗に伝わる、戸口のしきいを枕にして臥していると、その者の頭を鬼神が踏むという俚諺をめぐって、戸口に臥し風氣に当たって病氣にならないよう、鬼神にかこつけて戒めることをそれが目的としたものであることを説いた中の一節で、傍線部は、鬼神の行為をいう。高誘の注に「虚、孔竅也」とあり、^(注17)孔（大）も竅（小）も通りぬけになっているあなをいう。鬼神がその孔を通して出入すれば、戸口に臥している者の頭を踏むことはないというのが、傍線部

とそれに続く部分の大意である。これに先だつ一節の「鬼神能玄化」が鬼神の特質をあらわすと同様、それと対の関係にあることにかんがみ、くだんの「循レ虚而出入」も鬼神に固有の超能力をあらわすとみて恐らく誤りない。この超能力を、阿難が神通力を獲得した具体的証しとして物語るのが、『大智度論』のあの一節にほかならない。

そしてその一節にも「門鑰孔」とあるとおり、カギアナのアナをあらわす場合、「孔」をあてるのが本来であろう。三輪山伝承は、それを「鉤穴」につくる。『大智度論』の一節を直接見たうえで、そうつくるなどといったことがあるのか、そのことだけでも、『大智度論』の一節の利用を推定するには慎重にならざるをえないのではないか。まして、その一節に、阿難の神通力獲得（大悟の結果）の証しを伝えているとはいえず、その神通力にしても、ひつきよう鬼神に固有の超能力でしかない以上、たとえ利用していたにせよ、それをもつて大物主神の「靈威を示すため」のものとは到底いえない。むしろ、活玉依毗売のもとにかよっていたのが、毗売の「有ニ麗美壯夫一」ということばにもかかわらず、實際は鬼神（大物主神）であつたという事の実相を、そのかようありさまの、たとえば上述の『淮南子』の一節が伝える「循レ虚而出入」という鬼神に固有の超能力に即して物語ったものの、その「虚」が「鉤穴」にな

っているぶん写実の度合は高いけれども、ただそれだけのものではない。

なおまた、そのことに関連するのが、中川ゆかり氏が同じ論文中に漢訳仏典を参考にしたもう一つの例としてあげる「以ニ赤土一散ニ床前一」という一節である。その漢訳仏典とは、福島秋穂氏がはじめに指摘した『法苑珠林』で、このなかの「龍樹菩薩伝」の一部の「誰も出入りする人の姿は見えないのに、宮中の美人が懷妊するという事件がおこり、その目に見えぬものの正体をつきとめようと細土をまく」、この話は確かに、懷妊した娘の許を訪れる男の正体をつきとめるために赤土をまく、古事記の三輪山神話のプロットに似ているように思う。」というのが中川氏の所説である。このあと、「赤土」をめぐる、邪霊の災から娘を守りたいという父母の願いがそれをまかせたのではないかとのべた上で、「古事記の場合はイクタマヨリヒメを訪れたのが偉大なる三輪山の神であったために、足跡も残らず、辟邪の必要もなく、結果が記されていないのではないかと思う。」と指摘する。^(注18)

傾聴に値する内容なので、なおさら、大物主神を「偉大なる三輪山の神」とみなす理由についても言及してほしかったが、それはともかく、少なくとも所掲の「龍樹菩薩伝」の一節によるかぎりは、そうした見方はなりたたない。

中川氏所掲の当該伝の問題部分だけを次にしめてみる。

有ニ旧老者言一、「凡如レ此事、応レ有ニ二種一。或是鬼魅、或是方術。可下以ニ細土一置中諸門中上。令ニ有司守レ之、断ニ諸行者一。若是術人、其跡自現。可ニ以レ兵除一。若是鬼魅、入而無レ跡。可ニ以レ術滅一。」(傍線は中川氏)

宮中の美人懷妊の怪事件に、鬼魅・方術のいずれがかかわっているのかを見きわめる手だてとして、諸門のうちに細土を置き、術人ならそこに足跡があらわれるし、鬼魅ならそこを通っても足跡がつかないという内容だが、かりにこの一節を利用してとすれば、なおさら、大物主神は鬼魅だからこそ足跡がつかなかったとみるほかない。少なくとも、「偉大なる三輪山の神であつたために、足跡も残らず」という見方の成りたつ余地はない。

念のためその点についてもう少し補足していえば、鬼魅が足跡をつけないというのは、鬼魅のまさに鬼魅たるゆえんでもある。さきの鉤穴の一件と同じように、「淮南子」に関連する記述がある。「兵略訓」(巻十五)には、用兵の道のありかたをさまざまに述べた上で、その比喩として「若ニ鬼之無レ迹、若ニ水之無レ創。」という。水に傷がつかないという自明な事実と対応させている以上、鬼が足跡をつけないことも同様に自明であつたろう。一方、「原

道訓」(卷一)の「鬼出電入、龍興鸞集」は、『文選』(卷五十六)の陸佐公「新刻漏銘」中の「倏往忽來、鬼出神入」に通じるが、高誘の注に「鬼出、言レ無ニ蹤迹一也」とある。「電入」については、「言ニ其疾一也」というように「電」の特質をもつて説明にあて、それとの違いにも配慮しているはずだから、鬼の注としても、迅速な動きではなく、人には見えないということでもなく、「兵略訓」の本文と同じ足跡をつけないことを鬼の特質として挙げたに相違ない。

さきに引用した「龍樹菩薩伝」の一節にいう「若是鬼魅入而無レ跡」が、これらと一連のものであることは言をまたない。鬼あるいは鬼魅が足跡をつけないものだからといって、そのしわざであるか否かを見きわめる手だてとして土をまくことを容易に着想しえたかといえ、疑いのほうが濃厚であろう。その点でも、「龍樹菩薩伝」の「可下以ニ細土一置中諸門中上」の一節は、三輪山伝承中の「以ニ赤土一散ニ床前一」が参考にした候補としてもつとも有力ではある。そのことは、また大物主神を鬼あるいは鬼魅とみなしていたことの有力な証左となるはずである。

七、三輪山伝承における志怪小説

赤土の撒布と鉤穴通りぬけとは、三輪山伝承の全体から

みれば、部分にすぎないけれども、その部分にさえ、大物主神を鬼や鬼魅とする扱いが及んでいるとみるのが、伝承の実態にそくした見方であろう。実際に、伝承自体が、大物主神がそれにあたる鬼や鬼魅をめぐる所伝として展開するし、なによりも特徴的であるのは、そうした所伝の展開に、丹塗矢伝承がそうであったように、志怪小説との間に筋の基本にわたる顕著な一致ないし類似がみられる点である。

個別には、たとえば赤土の撒布などともかわるが、鬼がその姿を人にみせないこと、まずこれがある。志怪小説の常套的なかたちで、次にその一例を列記する。

○(船にいる謝宗に、姿性妖婉な女が乗船を願うので許すと)、自レ爾船人恒夕但聞ニ言笑一、兼芬馥氣。至ニ一年往来一、同宿密伺レ之、不レ見レ有レ人。方知ニ是邪魅一、遂共掩レ之。(孔氏志怪・184)

○(徐邈が中書侍郎となり宿直のさい)、左右人恒覺下邈独在ニ張内一以与レ人共語上。有ニ旧門生一、一夕伺レ之、無レ所レ見。(中略)。雖レ疑ニ此為レ魅而古来未レ聞。(統異記・337)

鬼魅にとり憑かれた当人しかその姿はみえないことをいうのが右の傍線部だが、『幽明録』(215)には、その「不レ使ニ人見一、見レ形者唯婢而已。」という例がある。

三輪山伝承は、こうした類型にのつとつたかたちをとつてはいない。しかし、たとえば活玉依咄売の妊娠の事実が外見にあからさまになるまで、丈夫が通っていることに父母はまったく気づいていない。その一節。

爾父母恠^ニ其妊身之事^一、問^ニ其女^一曰^レ「汝者自妊^ニ」。

无^レ夫何由妊身乎^一。答曰^レ「有^ニ麗美丈夫^一、不^レ知^ニ其姓名^一、毎^レ夕到来、共住之間、自然懷妊^ニ」。

右の傍線部が、父母の不審をあらわしたくだりである。

「自妊」や「无^レ夫」などのことは、志怪小説の常套的な表現の前掲「不^レ見^レ有^レ人」「無^レ所^レ見」「不^レ使人見^一」などの、当人以外に姿が見えないことを、異類婚という伝承のかたちにあわせて物語るものだったに相違ない。

そして、姿が見えないことにともなうのが、その正体をつきとめることだが、これにも志怪小説に類型がある。いくつか例をひろい出してみるに、

○（深夜、謝鯤は窓外に声を聞き、その声の主が窓内に伸ばした臂をひき抜く）、明日看、乃鹿臂也。尋^レ血取獲。（搜神記・卷十八・420、幽明録・215）

○（廬陵郡の旅館に常々出没する鬼魅を、湯応なる男は刀で退治する）、達^レ曙、将^レ人往尋、見^レ有^ニ血跡^一、皆得^レ之。（搜神記・卷十八・439）

どれも人に化けた鬼魅を退治したという武勇譚のかたちをとり、傷を負った鬼魅のその血を追尋して仕止める。追尋の目印となるものは多く血だが、そうでない例もある。

○（容貌端正な女性に呼びとめられ止泊した士大夫は、その女性の臂に金鈴を繋ぐ）、明日、更使^ニ尋求^一、都無^ニ此色^一。忽過^ニ一猪圈边^一、見^ニ母猪猪臂上繫^ニ金鈴^一。（祖台之志怪・178）

○（夜中に暴れ馬を追って馬を走らせる客の背後から丈余の物が近づくので、弓でこれを射ると、木に中つた音がする）、明日、尋^ニ昨路^一、見^ニ箭著^ニ一碓栅^一。（幽明録・250）

所伝ごとに、それこそさまざまな趣向をこらしてはいるけれども、人に化身した鬼魅を撃退するか、もしくはそれとかかわりをもったあと、そのことにちなむなものかを追尋して鬼魅の正体をつきとめるというかたちを外してはいない。とりわけ、追尋をおこなうのが翌日であること、その追尋に「尋」をあてること、きまつて正体をつきとめ、それをもって所伝の最後とすることなどに、この類型にあてはまる所伝の特徴がある。

さて、問題は三輪山伝承であるが、伝承の中に、その特徴のすべてをみることができる。まずは次に該当する一節を抜き出してみる。

故如レ教而且時見者、所レ著レ針麻者、自ニ戸之鉤
穴一控通而出、唯遺麻者、三勾耳。爾即知下自ニ鉤
穴一出之状上而從レ糸尋行者、至ニ美和山一而留ニ神
社一。故、知ニ其神子一。故、因ニ其麻之三勾遺一而
名ニ其地一謂ニ美和一也。

この伝承の最後の波線部が、それ以前の、正体をつきとめ
たという類型にのつとつた部分に続くその続き方に、さな
がら木に竹を接いだかのような無理があることは一見して
明らかであろう。美和の地名の起源をものがたる部分も、
やはり同じように付加的でしかない。波線部のそうしたあ
りかたは、しかし、逆に、それ以前の、そのかぎりでのま
とまりを強く示唆する。そして波線部より前の部分では、
鉤穴を通りぬけたというくだりに関連して「唯遺麻者、三
勾耳」という。「三勾」つまり「美和」という地名起源を
そこから導くうえで重要な意味をもつが、傍線を付した部
分との結びつきは、直接的なものではない。上述のとおり、
鉤穴を通りぬけるという趣向をここにもちこんだことがそ
れの一因だったことは疑いない。かりにその鉤穴を通りぬ
けたというくだりを除けば、そのあとに残るのが傍線部分
である。その部分をつなぎあわせるだけでも、筋の展開に
ほとんど支障はない。そこが、追尋、正体明かしの所伝の
類型に重なることは、もちろん、偶然ではない。

もはや、内容上あい通じるといふ以上に、三輪山伝承の
なりたち志怪小説を参与させているといった関係を推定
して誤らないはずだが、上掲の各所伝がその志怪小説の実
際の例にあたることは、かならずしもいえない。現実には、
むしろその可能性はゼロに等しいであろう。しかし、候補
になる例がないわけではない。三輪山伝承との対応が所伝
の全体に及ぶので、最後にその所伝をとりあげてみる。も
つとも、とりあげるにあたっては、若干の説明が要る。す
なわち、丹塗矢伝承においては、上述の通り呉龠が浮石を
床頭に置くとそれが端正な女性に化成了たという志怪小説
のかたちを、男女を入れかえ、セヤダトラヒメが矢を床辺
におくとそれが麗しい壮夫に変身したというかたちに改め
た、いわば翻案していたが、これを言いかえれば、所伝の
わく組の基本を残す一方、男女を入れかえた上で細部に補
修を加えたということにほかならない。これと同様の翻案
を三輪山伝承もおこなっていたのではないかという推測を
まじえるのだが、候補になる例とは、『搜神記』（巻十六・
399）が伝える次の所伝である。この所伝自体は、ほかに
『幽明録』（210）や『陸氏異林』（327）なども収載してい
る。ただ、『搜神記』を『記』が利用した可能性が高いことを
考慮して、ここではその本文による。

潁川鍾繇、字元常、嘗数月不ニ朝会一、意性異レ常。

(通説)

或問ニ其故一。云「常有ニ好婦来一。美麗非凡」。問者云「必是鬼物。可レ殺レ之」。婦人後往、不ニ即前一、止ニ戸外一。誦問「何以」。曰「公有ニ相殺意一」。誦曰「無レ此」。勤勤呼レ之。乃入。誦意恨、有レ不レ忍レ之、然猶斫レ之、傷レ髀。婦人即出、以ニ新綿一拭、血竟レ路。明日、使ニ人尋レ跡之、至ニ一大冢一。棺(『幽明録』による。原文「木」)中有ニ好婦人一、形体如ニ生人一、著ニ白練衫一、丹繡襦襦。傷ニ左髀一、以ニ襦襦中綿一拭レ血。

鍾繇という男に美麗非凡な女性が常に通つてくるという発端であるが、前述の推測をもとに男女を入れかえてみると、「鬼物」すなわち鬼魅が容姿非凡な男に変身して女性のものと通うとなり、このかたちは、三輪山伝承の発端に合致する。鬼魅が人にとり憑く場合の山口としては常套的といえなくもないが、問題は、このあとの展開である。便宜、項目をたてて対比させてみる。

(1) 鬼魅にとり憑かれたことに気づかない当人に、周囲の者が異常を察知して事情を問う。

〔古〕(古事記・以下同じ) 共住之間、未レ経ニ幾時一、其美人妊身。爾父母恠ニ其妊身之事一、問ニ其女一、
〔搜〕(搜神記・以下同じ) 嘗数月不ニ朝会一、意性異レ常。或問ニ其故一、

(2) とり憑かれた者が事情をうち明ける。

〔古〕有ニ麗美丈夫一、不レ知ニ其姓名一、毎レ夕到来、共住之間、自然懷妊。

〔搜〕常有ニ好婦来一、美麗非凡。

(3) 周囲の者が解決策を教示する。

〔古〕其父母欲レ知ニ其人一、誨ニ其女一曰「以ニ赤土一散ニ床前一、以ニ閑蘇紡麻一貫レ針、刺ニ其衣襦一」。

〔搜〕問者曰「必是鬼物、可レ殺レ之」。

以下、とり憑かれた者が解決策にしたがい行動する。解決策が異なるため、それに応じて所伝の展開にも相違が生じるとはいえ、その行動や行爲が、翌日相手を追尋する契機をはらむという点では一致する。

(4) 翌日、相手のこしたものを尋ねて、その正体をつきとめる。

〔古〕旦時見者、自ニ戸之鉤穴一控通而出。(中略)。

從レ糸尋行者、至ニ美和山一而留ニ神社一。

〔搜〕明日、使ニ人尋レ跡之、至ニ一大冢一。棺中有ニ好婦人一、形体如ニ生人一。

〔搜〕が右のなかで追尋の目印としたという「跡」は、血痕である。さきに引用した例と同様、追尋をめぐる類型をふむものだが、所伝が冥界の女性との結婚をテーマとする

いわゆる冥婚譚の要素をまじえていることにともない、死んだ婦人の血とした点に特徴がある。

その冥界の女性を大物主神にかえ、日本の結婚のありかたにそくして装いを改めたものといった見方も、巨視的にみれば、優に成りたつであらう。その見方を支えるのが、右に対比した(1)・(4)の各項の一致ないし類似にほかならない。一致ないし類似といつても、ただそれだけのものではない。一致とみる消極的な見方もありうる。それは、しかし評價の問題に属する。事実在即して言えば、発端をはじめとして、所伝を成りたさせる要素の各項が一致ないし類似するということ、翻案をまじえているとすれば、なおさら、それを『搜神記』の利用がもたらしたことは十分ありえたはずだが、利用していると否とにかかわらず、ともかくもそうして一致ないし類似している以上、少なくとも三輪山伝承が志怪小説につらなり、世界を共有していることは、もはや疑う余地はない。その世界にあつて、志怪小説の鬼魅はとりどりのあらわれをみせるが、その鬼魅のなかに大物主神がいる。大物主神すなわち鬼魅たることにおいて、三輪山伝承と丹塗矢伝承とが一つに結びついていること、このこともまたすでに明らかであらう。

八、大物主神、鬼魅説のまとめ

それでは、二つの伝承ともに、鬼魅としての大物主神をつたえることを目的としていたかといえ、そうではない。目的は別にある。伝承の最後のくだりに、丹塗矢伝承は「故、是以謂ニ神御子一也。」、また三輪山伝承も「故、知ニ其神子一。」というあい似た結びを付す。それぞれに、大物主神の通じた女性が生んだことをもつて、その生まれた子を「神御子」「神子」というわけだが、結局、この神の子の誕生の由来、経緯をものがたるのが、二つの伝承の目的だったことになる。

大物主神を鬼魅とするのだから、神の子とは、とりもおさず鬼魅の子となるが、なぜわざわざ怪異ともいうべき鬼魅の子とするのかについては、伝承ごとに固有の事情があるとはいえ、^(注20)それも、詮ずるところ、大物主神をなぜ鬼魅とするのかといった問題に根ざす。上述の論を確認するうえにも、この問題を避けることはできないが、さりとて、なぜに対する答えを正面きつて実証的に導くことは、やはり困難というほかない。そこで、からめ手からこの問題にせまってみるに、手がかりは丹塗矢伝承の発端をつたえる一節である。すなわち、「求下為ニ太后一之美人上」という天皇の意向に応え、その大后にふさわしい媛女を大久米

命が推薦する。それが、大物主神がセヤダラヒメに通じて生みなした子、すなわち「神御子」のイスケヨリヒメである。一方、神武天皇が熊野で遭難したおり、高倉下の夢に天照大神と高木神があらわれて、「我御子等、不平坐良志」という。このほか、神武記をとおして天皇に「天神御子」という呼称をつかう。神武天皇の「天神御子」というこのありかたに対応する、つまりふさわしいのが、イスケヨリヒメの「神御子」にほかならない。「御子」という場合、上接する「天神」は天照大神をさすとみる通例にならうとして、つまり高天原にいます神一般ではなく、その支配神を特にさすが、このありかたに対応し、「神御子」の「神」も、高天原の神々に対応するのが葦原中国の鬼神だから、そのなかの支配的な立場にたつ神をさすであろう。^(註2)

「天神」を、人になぞらえて形象化した、いわば人格的な形象をもつ神だとすれば、その「天神」との違いを、下位の存在としてのありかたにおいてきわだたせる恰好のモデルが鬼魅であつたということ、そこに、大物主神を鬼魅とした大きな理由をみることができる。

そして、その「天神」に対応する関係をもとに、相手を天皇にかえ、政治の課題をつきつけてみずからの要求の実現をせまるといのが、大物主神をめぐるもう一つの伝承、すなわち祟りに関する所伝である。^(註3)このなかでも、やはり、

大物主神の鬼魅としてのありかたを貫いている。崇神天皇条のその所伝の冒頭を次に抜きだしてみる。

此天皇之御世、役病多起、人民為_レ尽。爾天皇愁歎而坐_二神牀_一之夜、大物主大神顯_二於御夢_一曰「是者、我之御心。故、以_二意富多多泥古_一而令_レ祭_二我御前_一者、神氣不_レ起、国亦安平。」

このあと、大神の夢のさとしに従い、オホタタネコなる人物を探しだして祭らせ、神々の祭祀もあわせおこない、「因_レ此而役氣悉息、国家安平也。」と結ぶ。

祟り神の威力を、右の中では「人民為_レ尽」という。ただか「以_二意富多多泥古_一而令_レ祭_二我御前_一」というだけの要求をとおすためには、被害が甚大に過ぎる。大物主神の威力をそうして誇張したもののだが、その点を割り引けば、例によつて志怪小説に類話がある。手短かに拾いだしてみるに、次は「異苑」(巻五・二)の袁雙廟をめぐる所伝の一部。

太元中、形見_二於丹陽_一、求_レ立_レ廟。未_二既就_レ功、大有_二虎災_一。被害之家、輒夢_二雙至_一、催_レ功甚急。百姓立_二祠堂_一。於_レ是猛暴用息。

虎の災害をひきおこし、その害をこうむつた家人の夢にあられ、廟を立てることを催促する。人々が祠堂をたてたところ、その災害も終息したというもの。次は『搜神記』

(巻五・92)の例で、これには夢はないが、「大疫」をと
おして祠を立てることを督促する。長文なので、必要部分
だけをしめす。

(蔣子文は賊の反撃に会つて負傷し)、有_レ頃遂死。

及_ニ呉先主之初_一、其故吏見_ニ文于道_一、乗_ニ白馬_一、
執_ニ白羽_一、侍従如_ニ平生_一。見者驚走。文追之、謂
曰「我当下_ニ為此土地神_一以福_ニ爾下民_一。爾可下
宣_ニ告百姓_一、為_レ我立_ニ祠_一。不_レ爾、將_レ有_ニ大
咎_一」。是歲夏、大疫。

これでもなお祠を立てないので、巫祝に下つて催促したり、
小虫の害や火災を発生させる。

火及_ニ公宮_一。議者以為「鬼有_レ所_レ帰、乃不_レ為_レ
厲、宜_レ有_ニ以撫_レ之_一」。於_レ是使_ニ使者_一一封_ニ子
文_一為_ニ中都侯_一、次弟子緒為_ニ長水校尉_一、皆加_ニ
印授_一。為立_ニ廟堂_一。(中略)。自_レ是災厲止息、百
姓遂大事_レ之。

結局、鬼に帰(音通)するところがあれば、厲をなさない
〔春秋左氏伝〕昭公七年四月条の子産のことば〕という
議者の提案を納れて蔣子文を手厚く処遇し廟堂を立てたと
いう。

細部にこだわれば、祠廟の性格からいっても、祟りによ
つてその建立を求めるのは、右の二例がそうであるよう

に、一般に死者(鬼)であろう。上述の二伝承は、大物主
神を、それより広い意味の鬼魅としてつたえている。志怪
小説という視点からみると、その二伝承とこの祟りをめぐる
所伝とのあいだに微妙なずれがあることを認めざるをえ
ない。あるいは、それは両者の本質的な相違、たとえば成
立にかかわる違いに根ざすものかもしれないが、その考察
は他日を期すとして、そうした違いがあり、またもちろん
三つの伝承がとりどりに個性豊かなあらわれをみせながら、
その内実は、どれも大物主神を鬼魅になぞらえる一方、こ
の神をめぐる伝承は、志怪小説の世界をひきうつしていた
ということ、そうしてその点において一つのつらなりをか
たちづくっていたということにはかならない。

つらなりが、さらに延びて、他の所伝がつたえる神や怪
異のなかに時に顕現することがあつても、それは当然とい
えば当然だろう。その一部については、すでに言及しても
いる²⁴。志怪小説の怪異を、『記』の中巻という括がりにお
いて深くたたえていたことになる。時代認識にそくしてい
えば、神の代(上巻)から人の世(下巻)に移る過渡の時
代にあたり、そのいわばキメラ的な時代や社会のありよう
じたいを、志怪小説の怪異の世界に深く通じるものとみな
していたはずである。『記』の中巻は、そこにあざやかな
くまどりをみせる。

(注)

(1) 拙稿「異国の装い、『日本書紀』がつたえる大物主神とその所伝」(『京都語文』創刊号)

(2) いずれも応神記の例だが、後述の通り天の日矛の所伝は「床辺」を、春山の震壮夫とイヅシオトメとの結婚をめぐる「厠」を、それぞれ女性との出会いの場とする。

(3) 「紀」がつたえるツヌガアラシトをめぐる所伝との関係について、福島秋穂氏に言及があるので、それを次に抜きだす。

石が「美麗童女」に変じたという話は、『日本書紀』の成立する以前、既に中国に存在していた可能性があり、『述異記』巻下に、「陽羨県小吏呉龕家在溪南偶一日以掘頭船過水溪内忽見一五色浮石龕遂取婦置於牀頭至夜化為一女子至曙仍是石後復投於本溪」という話が記載されている。此の話は、五世紀頃の中国で一般民衆の間に流布していたものを、『述異記』の著者が採集・記録したのか、或いは其の著者個人の脳裡で創作されたものか、現存『述異記』の成立事情に照らして時代的にもっと新しいものか、判然としないが、時間的には『日本書紀』の編纂者が、此れを眼にした可能性を全く否定することは出来ないで、何らかの関係があるかもしれない。(『古事記』に載録された天之日矛の話の構造について「『記紀神話伝説の研究』454・455頁)

この一節の注には、『古小説鈎沈』や『北堂書鈔』が収載する同話も引くが、説明は一切ない。『記』の所伝にも全く触れていない。注にとどめた所以である。

(4) 魯迅の『古小説鈎沈』(魯迅先生紀年委員会編・人民文学出版社)所収の同書による。数字は鈎沈の頁数を示す。以下に掲出す

る志怪小説の各書も、特に断らない限り同様とする。

(5) 五色石については、『淮南子』(巻六・覽冥訓)に「女媧練五色石以補蒼天」という所伝がある。

(6) 拙稿「『記紀』と志怪小説——『古事記』中巻の所伝の成り立ち——」(『古事記年報』三十八)、および「神と祟りと類型と」(『文学部論集』第八十号・佛教大学文学部)。

(7) 『六朝・唐・宋小説集』(前野直彬訳・中国古典文学全集第六巻「解説」)

(8) (注3)の福島氏の著書に、「日光感精説話」「卵生説話」に關するおびただしい数の用例をもとにした考察があり、やはり朱蒙の所伝との「直接の關連があることは、まず間違いないまい。」(40頁)と指摘する。

(9) 『搜神記』の本文は、中国古典文学基本叢書の同書による。算用数字は、収載する話に付した同書の通し番号を表す。なお、同書の注によると、本話を、論衡・魏志・魏略・後漢書の東夷伝・独異志などがつたえている。

(10) 出石誠彦「支那神話伝説の研究」の「上代支那の異常出生説話について」と題する論考に、姜源や華胥をめぐる「履大跡」の所伝についての分析がある。

(11) 周の始祖、后稷(名は棄)の生誕をめぐる所伝で、『史記』(巻四)は「周本紀」の冒頭につたえている。語句に若干の異同がある。『搜神記』にあわせ、後世の所伝を掲出する。『芸文類聚』(巻十・符命)は、『史記』の所伝を、棄に焦点をあてながら大幅に縮約している。

(12) 張衡の「思立賦」(『文選』巻第十五)の一節に「乱二弱水之潺湲一兮、逗三華陰之湍渚」とあり、李善注には「華、太華也。」

と説く。

(13) 『宋書』(卷二十七)の「符瑞志」の例をしめせば、

(黃帝) 母曰ニ付宝一、見下大電光繞ニ北斗極星一、照ニ郊野上、感而孕。

(顓頊) 母曰ニ女枢一、見下瑤光之星貫レ月如也虹、感ニ己於幽房之宮一、生ニ顓頊於若水一。

(舜) 母曰ニ握登一、見ニ大虹一、意感、而生ニ舜於姚墟一。

(禹) 母曰ニ脩己一、出行、見ニ流星貫レ昴、夢接意感、既而吞ニ神珠一。脩己背剖、而生禹ニ於石紐一。

右のようになんらかの天体現象を目撃したことが妊娠の契機や機縁となる。

(14) 東洋文庫『酉陽雜俎』3(卷十四・諾臯記上)の534話によると、廁の鬼の名を瑱天竺てんてくという。

(15) 中川ゆかり氏「鈎穴を通る神——古事記の三輪山神話——」(『古事記年報』三十八)

(16) 本文に異同のある箇所は、莊達吉が指摘する『太平御覽』所引本に従う。傍線部の前後がそれだが、意味に大きな違いはない。

(17) 傍線部を、新釈漢文大系『淮南子』中(75頁)は「またもし空を飛んで出入すれば」と訳す。「虚」を空とみなした解釈であるうが、高誘の注を無視しているばかりでなく、「出入」ともあわない。

(18) 辟邪についても言及しているが、拙稿は、赤土にその効能があったことを深く疑う。上掲(注3)の福島氏の著書に「未開・古代人によつて赤色(赤・丹・赭・緋・紅など)に桃同様・邪氣悪靈を祓除する力能があると信じられていた事実があるので」(202頁)として具体例をもとに考察をくわえている。しかし、そ

の例とする『播磨国風土記』逸文の「赤土」も、国堅大神の子ニホツヒメノ命がその神名にちなむ(日本古典文学大系本の当該頭注に「地名の二つ(丹生)による神名」とある)ものとして下賜したというのが肝腎な点で、その土を船や衣装に塗ることは、神威を付着することにほかならず、身長帯日女命の新羅平定がその効能によつて成功したことは疑いない。赤の効能ではない。福島氏の考察にもわかには肯いがたい。

(19) 拙稿「記紀と志怪小説」(『古事記年報』三十八)

(20) たとえば三輪山伝承についていえば、「鬼神非ニ其族類一、不レ敬ニ其祀一」(春秋左氏伝・僖公三十一年冬条につたえる甯武子のことば)などの、鬼神はおのれの血族以外の祭りをうけないという中国古代の伝統の考えに恐らくもとづく。詳細は、注(1)拙稿参照(41頁)。

(21) 毛利正守氏は「実は『天つ神御子』とは御子であつて天つ神の意であり、『天つ神』と『天つ神御子』とはどちらも、言うならば『天つ神』なのです」(『古事記年報』三十八・38頁)と説く。かりに神武天皇じしんをさすにせよ、天照大神とは、大神じしんが「我御子」という関係においてつらなり、どのみち高天原の支配神という權威を後ろだてにする。

(22) 『紀』の神代下の第九段の一書第二に「是時、帰順之首渠者、大物主神及事代主神。乃合ニ八十万神於天高市一、帥以昇レ天、陳ニ其誠款之至一」とある。詳細は、注(1)拙稿参照(34頁)。

(23) この所伝の祟りおよび関連する所伝とのかかわりにについては、拙稿「神と祟りと類型と」(『文学部論集』第八十号・佛教大学文学部)参照。

(24) 注(6)拙稿

